

الآخر الأقصى في ضوء ميزان التكفير بين الفیصل والمستصفی للغزالي (445-505 هـ)

أ. سامي ابراهيم

عضو وحدة البحث - تونس

تمهید

إذا سلّمنا بأنّ الآخر هو المختلف، كان الأشدّ اختلافًا أشدّ أخريّة. وإذا انطلقنا من الثقافة العربيّة الإسلاميّة الوسيطة التي تأسّس الاجتماع البشري فيها على الانتماء العقدي، كان الكفر باعتباره أشدّ درجات الاختلاف معياراً لتحديد أقصى حدود الأخريّة.

والإشكال لا يتعلّق حسب تقديرنا بإطلاق صفة كافر على من يفترض أنّه كافر وتوصيف فعله أو قوله أو معتقده بالكفر لأنّ جميع النّاس متساوون في أنّهم يؤمنون بما يؤمنون به ويكفرون بما يكفرون به ولا تفاضل بين إيمان وإيمان أو كفر وكفر إلاّ بما تواضعت المجموعة على أنّه قيمة مشتركة تعبّر عن إرادة المجموعة وحاجاتها أو مصالح القوى الغالبة والفئات المتنفّذة فيها⁽¹⁾. غير أنّ التّواضع اللّغويّ انزلق من توصيف كلّ إيمان بأنّه إيمان وكلّ كفر بأنّه كفر إلى تمحيض دالّ الإيمان للتعبير عن الإيمان بما يفترض أنّه حقائق الدّين ودالّ الكفر للتعبير عن إنكار تلك الحقائق وذلك باستعمال دالي

(1) يؤكد ذلك مدح القرآن المؤمنين الذين كفروا بالطّاعوت "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطّاعوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" البقرة 256/2

الإيمان والكفر بألف ولام الاستغراق وكأنّ الإيمان بحقائق الدّين هو الإيمان حصرا وقصرا والكفر بها هو الكفر حصرا وقصرا.

وتعتبر مقالة الكفر والإيمان مقالة إشكاليّة معقّدة لأنّها لا تتعلّق بمجرد توصيف لما في ضمير المرء "في خاصّة نفسه" من معتقد يوافق ما عليه الجماعة أو يخالفه بل يتعدّى ذلك إلى تصنيف اجتماعي له تبعاته القانونيّة والسياسيّة والأخلاقيّة... فالحكم بكفر فلان أو إيمانه مسألة ذات أبعاد إشكاليّة متعدّدة يمكن أن تترتب عليها جملة من الأوضاع الاجتماعيّة والقانونيّة الفرديّة والجماعيّة. ويمكن إجمال تلك الإشكاليّات في المستويات التالية :

1- الانتماء للمعتقد الدّيني : إذا كان الإسلام الأوّل قد قنع من الدّاخل في الدّين الجديد بمجرد النّطق بالشّهادتين فإنّ المستجدّات السياسيّة والاجتماعيّة اللاحقة أثارت جدلا كلاميّاً واسعاً حول ما يكون به المؤمن مؤمناً والكافر كافراً، وقد وصل هذا الجدل إلى حدّ تكفير أهل القبلة بعضهم بعضاً فضلاً عن تكفير أهل الديانات الأخرى وأصحاب الفلسفات. ممّا يثير السّؤال عن دلالة الانتماء إلى معتقد ديني إن كان يعني مجرد التّقبّل الذهني والوجداني لذلك المعتقد والانخراط في المنظومة المعرفيّة والعقدية والسلوكيّة التي يعبر عنها كما استقّاها من مصادرها الأساسيّة... أو يتجاوز ذلك إلى تحديد معايير الانتماء إلى الجماعة والولاء السياسي لمؤسّساتها فتتحوّل المسؤوليّة عن ذلكم الانتماء من مسؤوليّة ذاتيّة طوعيّة أمام الخالق إلى مسؤوليّة أمام الجماعة فتتحوّل المساءلة المؤجّلة إلى اليوم الآخر عن مدى الالتزام أو الإخلال بمقتضيات ذلك الانتماء إلى مساءلة عاجلة في الدّنيا يوضع بإزائها عقوبات تتفاوت بين الاستتابة والتّعزير والحدّ.

2- تأويل النّص الدّيني : إنّ قراءة حرفيّة تجزيئيّة للنّص الدّيني تثير الكثير من السّؤالات حول ما اصطلح الأصوليون على تسميته بتعارض الأدلّة، فتحدد معايير الكفر والإيمان وأحكامهما تختلف من نصّ إلى آخر. فإذا كانت بعض النّصوص تكرّس حريّة المعتقد وبطلان الإكراه في الدّين والسيطرة على المخالف وحصر وظيفة الدّعوة في التّذكير فإنّ نصوصاً أخرى كثيرة تدعو إلى قتال المخالفين حتّى يدخلوا في الدين ويذعنوا لأحكامه. كما نجد نصوصاً

تصنف أصحاب الديانات السماوية ضمن أهل الكتاب وتدعو إلى مجادلته بالتالي هي أحسن وتؤجل الفصل بينهم وبين مختلف أصحاب الديانات إلى اليوم الآخر بينما نجد نصوصاً أخرى تدعو إلى قتالهم مما يفيد أنّ إشكالية الكفر والإيمان تأويلية⁽¹⁾ تتعلق بحدود تأويل النصّ الديني وحرية الضمير الإسلامي في تمثّل دينه⁽²⁾

3- الانتماء إلى الجماعة : لقد وقع الانزياح من الكفر باعتباره اعتقاداً يتعلّق بضمير المعتقد إلى محدّد لهيئة الانتظام الاجتماعي، فالإقرار بالشهادة ليس مجردّ إشهاد للنّاس على ما في قرارة النّفس من معتقد بل إعلان عن الانتماء إلى الجماعة وعن مسؤولية الانتظام في ظلّ القيم والقوانين التي تنظّمها والدخول بالتالي في عقد الولاء لها وهو ولاء متعدّد الأبعاد : عقدي وأخلاقي وقانوني وسياسي يتمتّع المؤمن بمقتضاه بالحماية والرعاية والحقوق وشغل الوظائف⁽³⁾

كما يترتب عن الحكم بالإيمان والكفر تحديد أوضاع اجتماعية تتعلّق بالمركز والهامش والدّاخل والخارج ودار الإيمان ودار الكفر أو دار الإسلام ودار الحرب أي رسم حدود الأمة سياسياً وثقافياً وجغرافياً

(1) عالج عبد الرحمن حللي هذه الإشكاليات في كتابه حرية الاعتقاد في القرآن الكريم دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية نشر المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط 1 / 2001 م

(2) أورد الطاهر الحداد في رده على الشيوخ الذين كفروه "كم هم بعداء في سلوكهم معي عن فهم الإسلام وروح الشريعة ولا أدري كيف ساغ لهم أن يضعوا إمضاءاتهم في تكفير مسلم لأنّه أثبت لنفسه حقّ النظر في الشريعة وفهمها بما تقتضيه حاجة المسلمين وروح العصر مهما كان مخطئاً في اجتهاده ولا شكّ أنّهم مجبورون بحكمهم هذا على بناء النتائج اللازمة عليه فيحكمون أيضاً بمنع هذا الكافر من ميراث أهله وفصله ومنعه من الزواج وإخراجه من جامعة الإسلام حياً وميتاً وبذلك قتله اجتماعياً كما يشتهون" عن كتاب الحداد وفكر الاختلاف قراءة في وثائق مجهولة لمحمد المي ص 29/28 ط 1 / فيفري 1999 سلسلة أقواس مطبعة أبيض على أسود رادس تونس

(3) في رسالة من الطاهر الحداد إلى المقيم العام على خلفية تكفيره وعزله من وظيفته قال "كيف أن يحكم على إنسان بالعزل من خطّة ويعزل هذا العزل بالظن في ذاته المدنية... إنّ الرأى مهما أمعن في الغلط عن حسن نية لا يصحّ أن يكون مظنّاً في الشخصية المدنية لتسلب من بعض حقوقها... ثمّ إنّ الوظائف في الإسلام ليست دينية كما يظنّ الجاهلون بالأمر وإنّما هي تشريعية لتوفيق مصالح الدولة..." م س ص 27 / 28

4- الوضع القانوني : يخول الحكم بإيمان شخص أو كفره الانتماء إلى الأمة أو الإقصاء منها ويترجم الحكم بالتكفير اعتباريًا من خلال النظرة الدنيوية لمن عدّ كافرا وإخراجه من دائرة العدالة والضبط وقانونيًا من خلال جملة من الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق والمصاهرة والإرث والشهادة والاسترقاق وهدر الدّم واستباحة المال والعرض.

5- المصير والجزاء الأخروي : لقد وقع الانزياح بهذا التّصور التاريخي عن هيئة الانتظام الاجتماعي من الحياة الدنيا إلى ما يفترض أنّه الحياة الآخرة مع إسقاط نفس تلك الصّورة التاريخية على العالم ما فوق التاريخي. ورغم ما ترسّخ في الضمير الإسلامي من أنّ الثواب والعقاب وتحديد المصير الأخروي بعد الموت موقوف على المشيئة الإلهية فإنّ الناطقين عن سلطة الحقيقة الدنيوية قد صادروا على مصير من عدّوهم خارجين من دائرة الإيمان.

وتلتقي هذه المستويات جميعها في تكريس مفهوم " المباينة " بكلّ أبعاده السوسيوثقافية (1)

لقد أثارت كلّ هذه الإشكاليات جدلاً حاداً نجد صداه في مختلف مدوّنات الإبداع العربي الإسلامي "كلام / تفسير / فقه / أصول فقه / تاريخ / أدب..." ولا يزال لتلك الأدبيات أثر إلى اليوم في الواقع السياسي والتشريعي والثقافي في كثير من المناطق العربية والإسلامية (2) ويكشف ذلك المنتج الثقافي تصوّر الفكر الإسلامي على امتداد فترات متلاحقة عن الآخر أو المخالف الديني والمذهبي والثقافي.

وقد اخترنا أثرين أحدهما كلامي وهو "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" والآخر أصولي وهو "المستصفى في أصول الفقه"، وكلاهما لأبي حامد الغزالي 445-505 هـ وذلك لاستجلاء صورة الآخر كما رسمها الأثران.

(1) نستشف مفهوم المباينة في كلّ أبعاده من مقالة أبي لهب "لقد باينت محمداً يا ابنة عتبة وأبيت ما جاء به ونصرت اللات والعزى وغضبت لهما" عن أنساب الأشراف للبلذري ص 138 دار الفكر بيروت ط 1 / 1996

(2) راجع كتاب ضدّ التعصّب لجابر عصفور ط 1 / 2001 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب وقد ناقش فيه دعاوى التكفير التي تعرّض لها بعض المفكرين والأدباء والفنانين

أما اختيارنا للفصل فيعود إلى أنه كتب في مرحلة التّضح الفكري للغزالي بعد فترة عزلة وتأمّل لا تزال تنثر الكثير من الجدل والاستفهام، ويتبيّن ذلك التّضح مقارنة بتصورات عبّر عنها الغزالي في آثار سابقة إذ قال في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" بإطلاق تكفير اليهود والنّصارى والمجوس والبراهمة والدّهريّة وفريق من الفلاسفة صدّقوا بالصّانع والنبوّة ولكنهم أنكروا حشر الأجساد وعلم الله بالجزئيّات وقالوا بقدّم العالم، أمّا الفرق الكلاميّة من المؤلّكين والمجتهدين فلم يقل بإطلاق تكفيرهم بل قسّمهم إلى فرقتين احترز مع الأولى من التّنادي إلى التّكفير لأنّ "الخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم" (1) أمّا الفرقة الثّانية فقد قطع بتكفيرها وإن لم تصرّح بتكذيب الرّسول ولكنها أنكرت أصلاً علم بالتواتر أو ما علم صحّته بالإجماع. وقد قسّم الغزالي في نفس المصدر الثّاس في دركهم للأدلة التي تجري مجرى الأدوية إلى فرقتين أعفى الأولى من "الاستحثاث على تعلم هذا العلم فإنّ صاحب الشّرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إيّاهم بأكثر من التّصديق ولم يفرّق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني" (2) أمّا الفرقة الثّانية فهم "طائفة مالت عن اعتقاد الحقّ كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم ضعيف العقل الجامد على التّقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النّشوء إلى كبر السنّ لا ينفع معه إلا السّوط والسّيف" (3) ويسترسل الغزالي في الغضّ من دور البرهان والإقناع مع هذه الطّائفة إلى حدّ عرض فيه صورة قاتمة عن التّاريخ الإسلامي "فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلّ السيّوف إذ يفعل الله بالسيّف والسّنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا إذا استقرت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكنّار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضّلال مالوا إلى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة إصرار وعناد" (4) ويصل به الأمر إلى حدّ اعتبار الفهم عطيةً لدنيّة يهبها الخالق من يشاء "ولا

(1) الاقتصاد في الاعتقاد شرح علي أبو ملح دار ومكتبة الهلال بيروت ط 1993 ص 269

(2) ن م س ص 38

(3) ن م س ص 39

(4) ن م س ص 39

تظنن أن هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الأحاد من أوليائه. والغالب على الخلق القصور والإهمال. فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل⁽¹⁾ وهو تصوّر متشدد يعكس مرحلة من مراحل الوعي بالآخر لدى الغزالي نروم مقارنته بما عبّر عنه في مرحلة لاحقة في كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" من تراث وتحرر من التكفير ائسم بالضبط والتقنين للظاهرة.

وطالما أن هذا الأثر كلامي نظري فقد اخترنا كتاب "المستصفى في أصول الفقه" باعتبار بعض أبوابه خاصة الإجماع تعكس تصوّراً عملياً عن فئات المجتمع، وسيمكّننا ذلك من اختبار العملي في ضوء النظري.

صعوبة حدّ الكفر

اعتبر الغزالي في فيصله على غرار المتكلمين أن "الكفر حكم شرعي كالرقّ والحرية مثلاً إذ معناه إباحة الدّم والحكم بالخلود في النار"⁽²⁾ وأضاف في سياق آخر "يرجع إلى إباحة المال وسفك الدّم والحكم بالخلود في النار"⁽³⁾ وطالما أنه كذلك فينطبق عليه ما ينطبق على الأحكام الشرعية من مسالك الاستدلال عليه "ومدركه شرعي فيدرك إمّا بنصّ وإمّا بقياس على منصوص"⁽⁴⁾ كما ينسحب عليه ما ينسحب على الأحكام من قوّة الحجية ودرجات البيان "تارة يدرك بيقين وتارة بظنّ غالب وتارة بتردد فيه"⁽⁵⁾

وفي معرض محاولته ضبط حدّ للكفر اعتبر أن "شرح ذلك طويل ومدركه غامض"⁽⁶⁾ ومن الطريف أن الغزالي مثلما اعتبر أن الإيمان "تور

(1) ن م س ص 40

(2) فيصل التفرقة ص 55

(3) ن م س ص 75

(4) ن م س ص 55

(5) ن م س ص 75

(6) ن م س ص 55

يقذفه الله تعالى في قلب عبده عطية وهديّة من عنده" (1) فقد اعتبر قياساً على ذلك "أنّ حقيقة الكفر والإيمان وحدّهما والحقّ الضلال وسرّهما لا يتجلّى للقلوب المدنّسة بالمال والجاه وحبّهما" (2) فأداة معرفة حدّ الكفر الذي يتأسّس عليه الحكم بالتكفير هي القلب الذي تتكشف له الحقائق بشروط هي أعلّق بالدربة والرياضة الروحية في العرفان الصوّفيّ، وقد أجمل الغزالي تلك الشّروط في :

- طهارة القلوب عن مضارّ الدّنيا
- صقلها بالرياضة البالغة
- تنويرها بالذّكر الصّافي
- تغذيتها بالفكر الصّائب
- تزيينها بملازمة حدود الشّرع

وإذا تحققت هذه الشّروط في القلوب "فاض عليها النّور من مشكاة النّبوة وصارت كأنّها مرآة مجلّوة وصار مصباح الإيمان في زجاجة قلبه مشرق الألوان يكاد زيتّه يضيء ولو لم تمسه نار" (3)

إنّ هذا المسلك العرفاني الشاقّ المعقد الذي اشترطه الغزالي للتّوصّل إلى فضّ إشكاليّات الحكم بالكفر ليس في الواقع إلّا تضييقاً لمداخل التّكفير لما يتطلّبه من طاقات استثنائية في مجاهدة النّفس التي تجنح بحكم نوازع الغريزة إلى استلطاف المؤتلف ومحاباته والنّفور من المختلف ومجاфاته، فكان هذا الصّفاء النّفسي "جلاء القلب" شرط لموضوعيّة الحكم لأنّه يضمن التّجرّد من النّوازع الدّائنة سياسيّة كانت أو مذهبيّة أو شخصيّة، خاصّة وأنّ التّكفير في السّياق التّاريخي الإسلامي كان في الغالب متأثراً بتلك الملابس.

إنّ هذا المجهود النّفسي والدّهني والسلوكي يتطلّب شخصيّة معرفيّة فذة بعيدة عن التّقليد لذلك اعتبر الغزالي أنّ "شرط المقلّد أن يسكت أو يُسكت عنه

(1) ن م س ص 81

(2) ن م س ص 48

(3) ن م س ص 48

لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج" (1) واعتبر أن مجرد العلم بالفقه لا يفي بالحاجة "فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فاعرض عنه ولا تشغل به قلبك ولسانك فإن التحدي بالعلوم غريزة في الطبع لا يصبر عنه الجهال ولأجله كثر الخلاف بين الناس" (2) كما فضل السكوت على الحكم بغير علم "ولو سكت من لا يدري لقلّ الخلاف بين الناس" (3) كما أثر التوقف "فالتوقف في التكفير أولى والمبادرة إلى التكفير إنما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل" (4).

ضمن هذا السياق الأخلاقي العام ينزل الغزالي مقاربته في حدّ الكفر وضبط معايير التكفير.

لكن إشراقات الحدوس ولطائف العرفان لا بدّ أن توزن بميزان البيان وتختبر على محكّ البرهان، لذلك إذا لم يكن بدّ من امتحان الناس في إيمانهم - طالما أنّ المسألة تتعلق بحاجات اجتماعية حيوية - فلا مهرب من ضبط المعايير النظرية والعملية المباشرة لذلك.

حدّ الكفر

أثر الغزالي تبعاً للمقدمات الأخلاقية التي أسلفنا عرضها أن لا يصادر صراحة على حدّ الكفر وذلك حتى لا يتناقض مع التّغليظ في تضيق مسالك التكفير ونظراً لعسر تحديد الكفر وغموض إدراكه اكتفى بوضع علامة عليه بمثابة القرينة "ولكنّي أعطيك علامة صحيحة مطردة منعكسة لتتخذها مطمح نظرك وترعوي بسببها عن تكفير الفرق... فأقول الكفر هو تكذيب الرّسول صلوات الله عليه في شيء ممّا جاء به والإيمان تصديقه في جميع ممّا جاء به... فكلّ كافر مُكذّب وكلّ مكذّب فهو كافر فهذه علاقة مطردة منعكسة" (5)

(1) ن م س ص 52

(2) ن م س ص 79

(3) ن م س ص 79

(4) ن م س ص 75

(5) ن م س ص 55

وفي سياق آخر يعزّز الغزالي هذه القرينة بضابط آخر يعتبر فيه أنّ "الحكم بإباحة الدّم والخلود في النّار حكم شرعيّ لا معنى له قبل ورود الشّرع" (1) فحدّ الكفر يكون من خلال الشّرع لا العقل

غير أنّ هذه القرينة وهذا الضّابط يفتحان أبواب الجدل ولا يحسمان الخلاف، فما الذي يعدّ به المُكذّب مُكذّباً والحال أنّ ما يُفترَض أنّ الرّسول قد جاء به يطرح من الإشكاليّات والقضايا ما يجعل العلامة "القرينة" التي اقترحها الغزالي لا تفي بالغرض الذي من أجله وضعت، كما أنّ حصر مسلك الاستدلال في الشّرع دون العقل ملبس لأنّ الشّرع ليس على المستوى العمليّ إلا حصيلة النّظر العقليّ في مصادر الشّرع، لذلك التّجأ الغزالي إلى تفصيل أطروحته وتعميق النّظر في معانيها وأبعادها في بقية فصول الكتاب.

الوضع الاعتقادي للمخالف الديني

انطلاقاً من العلامة التي بني عليها الغزالي حدّ الكفر "تكذيب الرّسول" اعتبر أنّ "اليهوديّ والنّصرانيّ كافران لتكذيبهما الرّسول، والبرهميّ كافر بطريق الأولى لأنّه أنكر مع رسولنا سائر الرّسل" (2) كما ينسحب عليهم الضّابط الثّاني الذي اقترحه لتعزيز العلامة فلا تكفير إلا بالنصّ "وقد وردت النّصوص في اليهود والنّصارى والتّحقّ بهم بطريق الأولى البراهمة والثّنوية والزنادقة والذهريّة وكلّهم مشركون في أنّهم مكذبون للرّسل" (3)

لم ينفرد الغزالي بتقرير هذا الحكم الذي أحالت عليه جلّ كتب الكلام والفرق غير أنّه لم يقرّر هذا الحكم بإطلاق بل جنح إلى تنسيبه بأشكال لا تخلو من الطّرافة، إذ تشدّد في انتقاد غلوّ المتكلمين وإسرافهم وقد "ضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده أوّلاً وجعلوا الجنة وفقاً على شزيمة من يسيرة من المتكلمين ثمّ جهلوا ما تواتر من السّنة ثانياً إذ ظهر من عصر الرّسول عليه السّلام وعصر الصّحابة حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا

(1) ن م س ص 89

(2) ن م س ص 55

(3) ن م س ص 55

مشغولين بعبادة الوثن" (1) كما أثنى على إيمان العوالم ووسمه بـ "الإيمان الراسخ" وكأنه يريد أن يستعيد ما كان عليه الإسلام الأول من اكتفاء بمجرد المظاهر الدنيا للإيمان التي جعلت المسلمين يلحقون المجوس بأحكام أهل الكتاب اتباعاً للحديث النبوي "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"

وفي إطار توسيع الرحمة الإلهية لتشمل غير المسلمين قرّر الغزالي أنّ "الرحمة تشمل أكثر الأمم السالفة وإن أكثرهم يعرضون على النار إمّا عرضة خفيفة في لحظة أو ساعة وإمّا في مدة حتى حتى يطلق عليهم اسم بعث النار" (2)

ولم يستثن أصحاب الأديان والأمم التي عاصرها من شمول هذه الرحمة فيصرّح بأنّ

"أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان شملتهم الرحمة - ثمّ يستدرك قائلاً - أعني الذين هم في أقاصي الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة" (3) ويسترسل في تخصيص هذه الطائفة وتتسبب الحكم عليها بالكفر إذ يصنّفها إلى ثلاثة أصناف :

- صنف أول : لم يبلغهم اسم الرسول محمد فهم معذرون

- صنف ثاني : بلغهم اسمه وبعثه وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالطون لهم، ولم يجد لهم عذراً وعدّهم من الكفار المخلّدين في النار

- صنف ثالث : بين الدرجتين بلغهم اسم الرسول ولم يبلغهم بعثه وصفته "سمعوا منذ الصبا أنّ كذاباً ملبساً اسمه محمد ادّعى النبوة... فهؤلاء عندي في معنى الصنف الأول فإنهم مع أنهم سمعوا صفته سمعوا ضدّ أوصافه وهذا لا يحرك داعية النظر في الطلب" (4) وبذلك يعتبر أن الكفر لا

(1) ن م س ص 81

(2) ن م س ص 86

(3) ن م س ص 86

(4) ن م س ص 86

يتحدّد بمجرد بلوغ الدّعوة طالما أنّ تلك الملابس التي بلغت بها لا تحرّك "داعية النّظر" كما رأى أنّ التّقصير المتعمّد في النّظر مؤدّ للكفر ولكن بشروط، إذ اعتبر أنّ "من كذّبه - من سائر الأمم - بعد ما قرع سمعه على التّواتر خروجه وصفته ومعجزته الخارقة للعادة... فإذا قرع ذلك بسمعه فأعرض وتولّى ولم ينظر فيه ولم يتأمّل أو لم يبادر إلى التّصديق فهذا هو الجاحد المكذّب والكافر" (1)

ولم يقبل الغزالي أن لا تحرّك كلّ هذه المعطيات داعية الطلب لدى العقلاء لذلك اعتبر أنّ "من قرع سمعه هذا فلا بدّ وأن تنبعث منه داعية للطلب ليتبيّن حقيقة الأمر إن كان من أهل الدّين ولم يكن من الذين استحبّوا الحياة الدّنيا على الآخرة فإن لم تنبعث هذه الدّاعية فذلك لركونه إلى الدّنيا وخلوّه عن الخوف وخطر أمر الدّين وذلك كفر" (2)، ولعلّ أهمّ ما يمكن تسجيله في سياق هذه التّحديدات أنّ مرحلة قرع السّمع أي بلوغ أمر النّبوة عن طريق التّواتر ممّا يمكن الاستدلال عليه واقعا، أمّا تأثير ذلك في تحريك داعية الطلب ومدى التّقصير في الطلب فهي أمور ذاتيّة بضمير المرء وبقرارة نفسه أعلق كما تتوقف على الأفق المعرفي والملابسات الثقافيّة والاجتماعيّة للنّاظر، فلا يمكن بأيّ حال الاستدلال عليها فضلا عن المصادرة والحكم الجازم، فماذا لو نظر من قرع سمعه أمر الدّعوة فتحرّكت لديه داعية الطلب فنظر ودقق النّظر ومقصده استجلاء حقيقة الأمر ولكنّ قصّرت به مداركه ومسالك الاستبتيان عن تمثّل ما يعدّه الغزالي حقيقة الإيمان فكذب الرّسول إذ لم يتبيّن له صدقه فبأيّ منطق يعدّ كافرا ويستوجب الحرمان من الرّحمة فضلا عن عصمة الدّم والمال والعرض ؟

لم يترك الغزالي الأمر غفلا فقد اعتبر أنّ من "اشتغل بالنّظر والطلب ولم يقصّر فأدركه الموت قبل تمام التّحقيق فهو أيضا مغفور له ثمّ له الرّحمة الواسعة" (3) ويمكن اعتبار جميع النّاس الذين لم يقصّروا في النّظر ومع ذلك لم

(1) ن م س ص 87

(2) ن م س ص 87

(3) ن م س ص 87

يفضي بهم النظر إلى التحقيق والإيمان من هؤلاء طالما أنه يفترض أن الخالق وحده قادر على سبر باطن مخلوقه والتثبت من أنه قد تبين له حقيقة الإيمان بالاستدلال والبرهان فأعرض جحودا وتكبّرا وعدوانا بينما يستحيل ذلك على البشر وإن توسّلوا إلى ذلك بشئ أساليب الجدل إفحاما وتبكيّا.

لذلك دعا الغزالي إلى عدم إخضاع هذه الأمور إلى موازين الجدل ومقرّراته قائلا "فاستوسع رحمة الله تعالى ولا تزن الأمور الإلهية بالموازين المختصرة الرسمية" (1)

ولم يكتف الغزالي بذلك بل أقرّ في لطيفة لا تخلو من الطرافة أن "أهل النصارى قد انكشف لهم سبق الرحمة وشمولها بأسباب ومكاشفات سوى ما أسمعوه من الأخبار والآثار ولكنّ شرح ذلك يطول" (2) ولا ندري إن كان الغزالي يخصّ النصارى بانكشاف سبق الرحمة وشمولها دون اليهود أم يقصد أهل الكتاب عموما ولكن خصّ النصارى بالخطاب لانتظامهم في دول ومجموعات دينية كبرى كان بينها وبين دولة الخلافة تجاذب في عصره، لكنّ ما نتبيّه من هذا الشاهد المهمّ والغامض في نفس الوقت والأقرب إلى إشراقه الصوفي أن صاحب الفیصل بعد أن حاول ضبط الظاهرة وتقنينها لم يملك في نهاية المطاف مع المخالف الديني إلا أن يوسّع دائرة النجاة لتشمل أهل المكاشفات من الذين لم يأخذوا بأسباب الأخبار والآثار وهو موقف يحتاج الكثير من النظر العميق والتأمل في ضوء مقرّرات علم الكلام الوسيط من ناحية وما وصلت إليه أدبيّات الحوار بين الأديان راهنا.

الوضع الاعتقادي للمخالف المذهبي

صنّف الغزالي رسالته في أجواء مشحونة مذهبيا حيث كان التكفير والتكفير المضادّ سيفا مشهرا في وجه المخالف المذهبي والمتأول في شئ مجالات المعرفة خاصّة في مسائل علم الكلام، ولا يخفى ما لمقالة التكفير من خلفيّات سياسيّة جعلت من مسائل الكلام أداة للفرز السياسي واختبار الولاء عبر

(1) ن م س ص 87

(2) ن م س ص 88

امتحان المخالفين (1) ولقد كان الغزالي نفسه هدفاً للتكفير من طرف من أسماهم طائفة من الحسدة طعنوا على بعض كتبه المصنفة على غير منهج المتقدمين واعتبروا أنّ "العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسران" (2)، غير أنّ هاجس الغزالي لم يكن ذاتياً إذ لم يكن همّه الدفاع عن نفسه ودحض تهمة التكفير بل كان يروم نقض مقالة التكفير جملة وتفصيلاً مهما كان مصدرها أو المستهدف منها لذلك اعتبر أنّ من "زعم أنّ حدّ الكفر يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنّه غرّ بليد قد قيده التقليد وهو أعمى من العميان" (3) وويسأل الغزالي باستفهام إنكاريّ أين ثبت كون الحقّ وقفاً على أحد العلماء دون الآخر ولّم صار الباقلانيّ أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلانيّ؟ ولم صار الحقّ وقفاً على أحدهما دون الثاني؟ (4) ويتساق الاستفهام الثاني مع ما نزع إليه الغزالي وطائفة من الأصوليين من أنّ الحقّ يشمل المجتهدين وإن اختلفوا وذلك في سياق المسألة التي أثارت جدلاً بينهم "هل الحقّ في واحد" ويفتد الغزالي الأطروحة التي تؤسس المشروعية على أفضلية السابق على اللاحق ويعتبرها أطروحة متهافئة من وجهة المنطق لأنّها تسقط في الدّور إذ لكلّ سابق من هو أسبق منه "فقد سبق الأشعريّ غيره من المعتزلة فليكن الحقّ للسابق عليه" (5) كما فتد مقولة التّفاوت في الفضل والعلم بين العلماء وتساءل "بأيّ ميزان ومكيال قدّر درجات الفضل حتّى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلّده؟" (6). كما أثبت رواية خاصّة لحديث الفرقة الناجية والطائفة المنصورة الذي شاع في كتب الفرق (7) حيث

(1) أنظر فهمي جدعان : المحنة بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام ط 1 عمّان دار الشروق 1979

(2) فيصل التفرقة ص 47

(3) ن م س ص 51

(4) ن م س ص 51

(5) ن م س ص 51

(6) ن م س ص 51

(7) تعرّض الشاطبي ت 790 هـ في فصل مطول لحديث الافتراق في كتاب الاعتصام ج 2 صص 187/130 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط 1 2002 م. كما تعرّض الشيخ حسين الخشن لعلامات الوضع والاضطراب في هذا الحديث في كتاب الإسلام والعنف قراءة في ظاهرة التكفير صص 135/128 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط 1 / 2006 م

ادّعت كلّ فرقة أنّها معنيّة وحدها بشرف الانتساب إلى هذه الفرقة، وقد أورد الغزالي في معرض حديثه عن الزنادقة أنّهم هم المرادون بقول الرسول "ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة كلّهم في الجنة إلا الزنادقة وهي فرقة" (1)

وفي إطار دحضه لمقالة من زعم أنّ الحقّ موقوف على الواحد من المجتهدين والنظار رأى الغزالي أنّ ذلك له تبعات عقائديّة تقرب إلى الكفر "لأنّه نزله - المجتهد - منزلة النبي المعصوم الذي لا يثبت الأيمان إلا بموافقه ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته" (2) كما كشف ما تنطوي عليه هذه المقالة من تناقض "كلّ واحد من النظائر موجب للنظر ومحرم للتقليد، فكيف تقول يجب عليك النظر مع تقليدي أو يجب عليك أن تنظر وأن لا ترى في نظرك إلا ما رأيت؟" (3) هكذا يستنفر الغزالي الحجج العقائديّة والمنطقيّة لدحض أهمّ الأسس النظرية التي تتأسّس عليها مقالة التكفير.

التكفير داخل الملة

وجد الغزالي مثملاً أسلفنا حرجاً في حدّ الإيمان والكفر بشكل جامع مانع حاسم للتنازع لكنّه جعل علي ذلك قرينة تطرد وتنعكس ويُسْتَدَلّ بها عليه هي أنّ الإيمان تصديق الرسول والكفر تكذيبه. غير أنّه أدرك أنّ هذه القرينة لا تحسم الإشكال بل على العكس من ذلك ستوجّج الجدل والخلاف إذ "كلّ فرقة تكفر مخالفها فتنسبه إلى تكذيب الرسول، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنّه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعماً أنّه مشبه وكذب الرسول في أنّه ليس كمثله شيء والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنّه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أنّ إثبات الصفات تكفير للقدمات وتكذيب للرسول في التوحيد" (4) فلم ينف عن الأشاعرة وهو أحدهم صفة التعصّب في نسب المخالفين للتكفير. ولفضّ هذا

(1) فيصل التفرقة م س ص 71

(2) ن م س ص 53

(3) ن م س ص 53

(4) ن م س ص 57

الإشكال "الورطة" رأى الغزالي أن حدّ الإيمان والكفر بتصديق الرّسول وتكذيبه يقتضي معرفة حدّ التكذيب والتّصديق وحقيقتهما "فينكشف له غلوّ هذه الفرق وإسرافها في تكفيرها بعضها لبعض" (1) وباعتبار أن التّصديق يتطرّق إلى الأخبار الصّادرة عن الرّسول فإنّ "حقيقته الاعتراف بوجود ما أخبر الرّسول عن وجوده" (2) ويبقى هذا المفهوم إشكاليّاً ملبساً إذا لم يقع ضبط مفهوم الوجود ومستوياته ودرجاته وحدوده لضبط دائرة التّصديق التي هي اعتراف بالوجود.

وطالما أنّ التّنازع على الحقيقة والمشروعية في الثقافة العربيّة الإسلاميّة الوسيطة هو تنازع على الدّلالة فقد أراد الغزالي ضبط قانون للتّأويل به تضبط حدود الاستدلال ويعرف المصدّق من المكذب. من أجل ذلك قسّم الغزالي الوجود مدار التّصديق والتّكذيب إلى خمسة أقسام واعتبر أنّ "من اعترف بوجود ما أخبر الرّسول عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق" (3)

مراتب الوجود

1- الوجود الذّاتي : وهو "الوجود الحقيقي الثّابت خارج الحسّ والعقل ولكن يأخذ الحسّ والعقل عنه صورة فيسمّى إدراكاً" (4) وذلك مثل الوجود الظّاهر للسمّوات والأرض والحيوان والنبات، ويجري على الظّاهر فلا يتأوّل.

2- الوجود الحسيّ : وهو "القوّة الباصرة في العين ممّا لا وجود له خارج العين فيكون موجوداً في الحسّ ويختصّ به الحاسّ ولا يشاركه غيره" (5) وذلك مثل ما يشاهد في النّوم أو ما يختصّ به الأنبياء من مكاشفات ووحى وإلهام، ويتمثّل له بتصوير الموت في صورة كبش يوم القيامة أو الجنة في حجم حائط.

(1) ن م س ص 57

(2) ن م س ص 57

(3) ن م س ص 58

(4) ن م س ص 58

(5) ن م س ص 58

3- الوجود الخيالي : وهو عبارة عن "صورة المحسوسات إذا غابت عن حسّك" (1) إذ كلّ ما يتمثّل في محلّ الخيال يتصوّر أن يتمثّل في محلّ الإبصار فيكون مشاهدة مثل رؤية الرّسول ليونس بن مئى ملّيا والجمال تجيبه فقد "تمثّل ذلك في حسّه حتّى صار يشاهده كما يشاهد كما يشاهد التّائم الصّور" (2)

4- الوجود العقلي : وهو أن "يكون للشّيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقّى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حسّ أو خارج" (3) ويتمثّل لذلك باليد التي لها صورة محسوسة وصورة متخيّلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة والبطش والعطاء والمنع ويطلق عليها اسم اليد العقليّة "اليد العقليّة" فيجوز إثبات معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورته.

5- الوجود الشّبهي : وهو "أن لا يكون نفس الشّيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحسّ ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصّة من خواصّه وصفة من صفاته" (4) ويتمثّل لذلك بصفات الغضب والشّوق والفرح والصبر - وهي حالات تعتري البشر - إذا نسبت لله، فمن أحال علي ذلك من وجه الحسّ أو الخيال أو العقل تزلّه على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته لكن في صفة من الصفات التي تقارنها" (5) فهي ضرب من المجاز المرسل القائم على علاقة التّجاور أو السّبب بالنتيجة أو الجزء بالكلّ...

قانون التّأويل

يعتبر الغزالي وفقا لهذا التّقسيم لمراتب الوجود أنّ أيّما تأويل يرد على مقتضى هذه المراتب فهو داخل في دائرة التّصديق وبالتالي الإيمان فـ "كلّ من

(1) ن م س ص 58

(2) ن م س ص 62

(3) ن م س ص 58

(4) ن م س ص 59

(5) ن م س ص 62

نزل قولاً من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين،
 إنما التّكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله - الرسول - لا
 معنى له وإنما هو كذب محض وخرجه في ما قاله الشّيطان أو مصلحة الدّنيا
 وذلك هو الكفر المحض والزّندقة، ولا يلزم الكفر المؤكّن ما داموا يلازمون
 قانون التّأويل" (1)

غير أن المسألة بالنسبة إلى الغزالي ليست متروكة للشّهّي بل هي
 مضبوطة وموقوفة على قيام البراهين على استحالة المعنى الظاهر من الدّلالة،
 إذ الظاهر هو الأولى ثمّ الوجود الذاتي ثمّ الذي يليه ثمّ الذي يليه... "ولا رخصة
 في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان" (2) غير أن قيام
 البرهان مسألة خلافية دون الاتفاق عليه خرط القتاد، لذلك رأى الغزالي "إن
 كان كلّ واحد لا يرتضي بما ذكره الخصم ولا يراه دليلاً قاطعاً، وكيف ما كان،
 فلا ينبغي أن يكفر كلّ فريق خصمه بأن يراه غالطاً في البرهان" (3) وأقصى ما
 يقبل في نظر الغزالي من الأوصاف التي تطلق على المخالف هو أن ينسب إلى
 الضلال أو الابتداع "أما ضالاً فمن حيث أنّه ضلّ الطريق عنده، وأما مبتدعاً
 فمن حيث أنّه أبدع قولاً لم يعهد من السلف الصّالح التّصريح به" (4)

ويتأسّس على كلّ هذه المعطيات المنهجية ما عدّه الغزالي قانوناً "وأما
 القانون فهو أن تعلم أن النّظريات قسمان قسم يتعلّق بأصول القواعد وقسم
 يتعلّق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر
 وما عداه فروع" (5) ويترتّب على هذا القانون عدم جواز التّكفير في الفروع
 أصلاً و"لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيّات وفي بعضها تبديع كالخطأ
 المتعلّق بالإمامة وأحوال الصّحابة" (6)

(1) ن م س ص 65

(2) ن م س ص 67

(3) ن م س ص 67

(4) ن م س ص 67 والبدعة عنده هي عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف بقطر النظر
 عن صدقيتها

(5) ن م س ص 73

(6) ن م س ص 73

تنزيل القانون

- قواعد القانون

ينطلق الغزالي في تنزيله قانونه من جملة من الضوابط المنهجية والأخلاقية نجملها في النقاط التالية :

* عدم جواز تكفير فريق لفريق لمجرد تخطئته "في ما يعتقد برهانا فإن ذلك ليس أمرا هينا سهل المدرك" (1)

* أن يكون "لبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به فإتهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن" (2)

* عدم جواز إطلاق تكفير "من يبادر إلى التأويل بغلطات الظنون من غير برهان قاطع... بل ينظر فيه فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا تكفره" (3)

* ما احتمل التأويل في نفسه - مما تعلق بأصول الاعتقاد الثلاثة - وتواتر نقله ولم يقم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض

* ما تعلق بأصول الاعتقاد الثلاثة وتطرق إليه احتمال التأويل ولو بالمجاز البعيد وكان برهانه قاطعا وجب القول به و"لكن إن كان في إظهاره مع العوام ضرر لقصور فهمهم بإظهاره بدعة" (4)

* ما تعلق بأصول الاعتقاد الثلاثة وتطرق إليه احتمال التأويل ولم يكن برهانه قطعيا ولكن أفاد ظنا غالبا ولم يعظم ضرره في الدين فهذا بدعة وليس كفرا "كنفي المعتزلة رؤية الله"

* ما تعلق بأصول الاعتقاد الثلاثة وتحول فيه المتأول عن المعنى الظاهر إلى غيره بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع وجب تكفيره..

(1) ن م س ص 68

(2) ن م س ص 68

(3) ن م س ص 69

(4) ن م س ص 74

* إنكار ما يثبت بأخبار الأحاد لا يلزم منه كفر .

* إنكار ما يثبت بالإجماع فيه نظر "لأن معرفة كون الإجماع حجة مختلف فيه" (1)

* تكفير منكر المتواتر من الأخبار .

* مخالفة النصّ المتواتر تحت عنوان التأويل دون أن ينقح لذلك التأويل أصل في اللسان لا عن قرب ولا عن بعد "فذلك كفر وصاحبه مكذب وإن كان يزعم أنه مؤول" (2)

* تكفير المكذب إذ "مهما وجد التكذيب وجب التكفير وإن كان في الفروع" (3) إذا ثبتت تلك الفروع بالمتواتر إلا أن يكون المكذب قريب عهد بالإسلام ولم يتواتر عنده ذلك

* تفضيل التوقف عن الحكم وعدم المبادرة بالتكفير وسكوت من لا يعلم .

- تطبيقات القانون

انطلاقاً من القواعد والضوابط التي حددها الغزالي علق النظر في التكفير على خمسة أمور :

1- النظر في النصّ الشرعي الذي عدل عن ظاهره إن كان يحتمل تأويلاً وإن كان التأويل المحتمل قريباً أو بعيداً ممّا يتطلب حذقاً للغة بمعرفة علومها وأصولها وعادة العرب في استعمالاتها واستعاراتها وتجوّزها ومناهجها في ضرب الأمثال وهو ما يمكن أن يطلق عليه بالمجال التداولي للغة بالاصطلاح اللساني البرجماتي المعاصر

2- التنبّث من تواتر النصّ وقد حدّ التواتر بـ "ما لا يمكن الشكّ فيه كالعلم بوجود الأنبياء ووجود البلاد المشهورة" (4) وجعل لهذا التواتر ضابطين

(1) ن م س ص 74

(2) ن م س ص 75

(3) ن م س ص 74

(4) ن م س ص 77

أولهما أن يتحقق في الأعصار كلها عصرا بعد عصر إلى زمن النبوة وثانيهما أن لا يكون للجمع الكثير الذي يثبت به التواتر "رابطة في التوافق لا سيما بعد وقوع التعصب بين أرباب المذاهب" (1). كما اعتبر أن درك ما يستند إلى الإجماع من أغمض الأشياء لاختلاف العلماء حول إمكان وقوعه وحكم مخالفه.

3- التحقق إن كان صاحب المقالة قد تواتر عنده الخبر أو بلغه الإجماع وذلك بمطالعة الكتب الكثيرة المصنفة في الاختلاف والإجماع لأن "من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذب فلا يمكن تكفيره والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير" (2)

4- النظر في الدليل الباعث على مخالفة الظاهر "أهو على شرط البرهان أم لا ومعرفة شروط البراهين لا يمكن شرحها إلا في مجلدات" (3) وذلك مما تكل قريحة أكثر أهل البرهان على استيفاء شروطه.

5- التثبت إن كان ذكر المقالة المعنيّة بالنظر يعظم ضررها في الدين أم لا، فقول الشيعة الإثناعشرية مثلا باختفاء الإمام في سرداب هو عند الغزالي "قول كاذب ظاهر البطلان شنيع جدًا ولكن لا ضرر فيه على الدين وإنما الضرر فيه على الأحق المعتمد لذلك إذ يخرج كل يوم من بلده لاستقبال الإمام حتى يدخل ويرجع إلى بيته خائباً" (4) وقد قصد بهذا الضابط عدم المبادرة إلى تكفير كل هذيان وإن كان ظاهر البطلان على حدّ تعبيره.

ويتبين قصد الغزالي من إيراد هذه المقالات الخمس من خلال الخطاب الذي وجهه إلى من سألته عن التكفير وهو القول الجامع الذي يلخص حقيقة أطروحة الغزالي عن التكفير الذي اعتبره خطبا عظيما فـ "إذا فهمت أن النظر في التكفير موقوف على جميع هذه المقالات التي لا يستقلّ بأحدها إلا

(1) ن م س ص 77

(2) ن م س ص 78

(3) ن م س ص 78

(4) ن م س ص 79

المبرزون علمت أنّ المبادر إلى تكفير من يخالف الأشعري أو غيره جاهل مجازف" (1)

أحكام بالتكفير

* تكفير من ينكر حشر الأجساد والعقوبات والآلام الحسيّة في الآخرة إذ لا برهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين. وقد ميّز الغزالي في ذلك بين الفلاسفة والمعتزلة الذين يقرب منهاجهم من مناهج الفلاسفة ولكنّ "المعتزليّ لا يجوز الكذب على الرّسول صلى الله عليه وسلّم... بل يؤوّل الظاهر مهما ظهر له بالبرهان خلافه والفلسفيّ لا يقتصر مجاوزته للظواهر على ما يقبل التّأويل على قرب أو على بعد. وأمّا الزندقة المطلقة فهو أن تنكر أصل المعاد عقليّاً وحسيّاً وتنكر الصّانع للعالم أصلاً ورأساً" (2) واعتبر في مقابل ذلك اعتبر أنّ إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام والذّات الحسيّة وإثبات الصّانع مع علمه بتفاصيل الأمور - وهو قول فرق من المعتزلة - "زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء" (3) فذلك القول لا يخرجهم من دائرة الإيمان إجمالاً ولا من رابطة الأمة.

* تكفير من قال من الفلاسفة أنّ الله لا يعلم إلا نفسه ولا يعلم إلا الكليّات وبجهل في الأمور الجزئيّة المتعلقة بالأشخاص "لأنّ ذلك تكذيب للرّسول قطعاً وليس من قبيل الدّرجات التي ذكرناها في التّأويل" (4)

* تكفير من يدّعي من المتصوّفة بلوغ حالة بينه وبين الله تستوجب سقوط الصّلاة عنه وجواز شرب المسكر والمعاصي وأكل مال السّلطان، فحكمه عند الغزالي "مما لا شكّ في وجوب قتله وإن كان في الحكم بخلوده في النّار نظر" (5) بل اعتبر الغزالي أنّ قتل مثل هؤلاء أفضل من قتل مائة كافر لأنّ ضرر مقاتلهم على الدّين أخطر ممّن يقول بإطلاق إباحة ما أباحوا لأنّ هذا

(1) ن م س ص 79

(2) ن م س ص 71

(3) ن م س ص 71

(4) ن م س ص 70

(5) ن م س ص 75

الأخير "يُمتنع عن الإصغاء إليه لظهور كفره، أما هذا فيهدم الشرع من الشرع ويزعم أنه لم يرتكب فيه إلا تخصيص عموم إذ خصص عموم التكاليفات لمن ليس له مثل درجته في الدين" (1) وقد كان هاجس الغزالي الأساسي أن هذا المنهج في الفهم "ينفتح به باب من الإباحة لا ينسد... ويدعي كل فاسق مثل حاله وينحلّ به عصام الشرع" (2)

* رفض تكفير المكفر من الفرق وإلا سقط الناس في دائرة مسترسلة من التكفير وقد تأول الحديث المنسوب إلى الرسول "إذا قذف أحد المسلمين صاحبه بالكفر فقد باء بها" على شرط "أن يكفره مع معرفته بحاله فمن عرف من غيره أنه مصدق لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يكفره فيكون المكفر كافرا فاما من كفره لظنه أنه كذب الرسول فهذا غلط منه في حال شخص واحد إذ قد يظنّ به أنه كافر مكذب وليس كذلك وهذا لا يكون كفرا" (3)

ويصنّف الغزالي الناس في اليوم الآخر إلى ثلاثة أصناف :

* صنف جمع بين الإيمان والعمل وهو مشمول بالنّجاة المطلقة

* صنف فرط في الإيمان والعمل وهو مشمول بالهلاك المطلق

* صنف "صاحب يقين في أهل التصديق وصاحب خطأ في بعض التّأويلات أو صاحب شكّ فيها أو صاحب خلط في الأعمال" (4) وهؤلاء وإن كانوا غير مشمولين بالنّجاة المطلقة فإنهم غير مخلدين في النار إذ يطمعون في الشّفاة. ويوجّه الغزالي خطابه إلى هذا الصّنف قائلاً "فاجتهد أن يغنيك الله بفضله عن شفاة الشّفاع" (5)

(1) ن م س ص 75

(2) ن م س ص 75

(3) ن م س ص 91

(4) ن م س ص 88

(5) ن م س ص 88

المستصفي : من الكلام إلى التشريع

تعرّض الغزالي في المستصفي إلى دور المختلف في عملية التشريع بمناسبة ضبطه لشروط الراوي وصفته ثمّ عند تحديد المشاركين في الإجماع "الذين ينعقد بهم"

المختلف الديني وعوارض الأهلية

اشترط الغزالي كغيره من الأصوليين الإسلام شرطا لقبول الرواية فـ "لا خلاف في أنّ رواية الكافر لا تقبل لأّنه متّهم في الدين" (1) وإن كان قد أقرّ ضمنا رأي أبي حنيفة بجواز قبول شهادة من أسماهم بالكافرين بعض على بعض وعدم المخالفة في ردّ روايتهم.

ولعلّ السؤال الذي يطرح أنّ الشرط الأساسي للأهلية هو العدالة التي يرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتّى تحصل ثقة في النفوس بصدقه فلا ثقة بقبول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب" (2) كما أنّ الرواية لا يشترط فيها حسب الغزالي إلا الحفظ ومجالسة العلماء وسماع الأحاديث فهل تسلب صفة الصدق بشكل آلي مطلق عن المخالف الديني الذي عدّ كافرا بالإسلام وإن كان مصدقا بدينه و"عدلا في دين نفسه" على حدّ تعبير الغزالي ؟

لقد لاحظنا تناقض الغزالي وحرجه في تمثّل هذا الوضع، فقد فضل الكافر المترهّب على الفاسق لأنّ "الفاسق متّهم لجرائته على المعصية والكافر المترهّب قد لا يتّهم" (3) بل إنّ النصرائي متورّع عن الكذب ممّا يمكن أن يؤهّله لقبول روايته وشهادته وأخذ تأويله بعين الاعتبار والنظر.

(1) المستصفي ج 1 ص 157 ط 1 المطبعة الأميريّة ببولاق مصر 1324 هـ

(2) ن م س ص 157

(3) ن م س ص 157

غير أنّ الغزالي يعتمد في ردّ روايته "على الإجماع المنعقد على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وإن كان عدلا في دين نفسه" (1) ويرجع الغزالي هذا الإجماع إلى أسباب لا علاقة لها بالأهلية والعدالة ومقتضيات عملية التشريع فـ "الكافر المترهب قد لا يتهم ولكنّ التّعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المنصب... هذا يتّجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا إذ لا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه" (2) وهو تعليل ينسبه الغزالي إلى قول القائل دون أن يبدي فيه رأيه. فالحقضية إذن سياسية بالأساس وتتعلق بضرب من الإحساس بالسيادة والخوف من الاختراق خاصة وقد عدّت الأهلية للرواية منصبا في الدين في سياق ثقافي تلبّس فيه الديني بالسياسي ومثّل فيه أهل الحديث - أصحاب الأهلية للرواية بامتياز - قوة دينية سياسية ضاغطة و"هذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس" (3) رغم إمكان عدم تورّع المخالف الديني عن الكذب.

الاختلاف المذهبي وعوارض الأهلية

* الفاسق : إذا كان الفسق عند غالب الأصوليين وأهل الحديث سببا لردّ الشهادة لآثمه نقصان منصب يسلب الأهلية فإنّ الغزالي في معرض تحديده لشروط الرّأوي لم ينف عن الفاسق العدالة بشكل مطلق فـ "إنّه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله" (4) كما فنّد القياس الذي يفيد أنّ الفاسق "إذا لم يقبل قوله في ما يحكيه عن نفسه فبأن لا يقبل في ما يرويّه عن غيره أولى" (5) غير أنّ حاصل الأمر عنده أنّ الفاسق متهم لجرائته على المعصية ومع الإقرار بعدم اشتراط عصمة الرّأوي يترك الغزالي في ذمّة الإجماع واجتهاد الحاكم في ما زاد على الإجماع مع اعتبار اختلاف المجتهدين وعادات البلاد واختلاف أحوال النّاس في استعظام بعض الصّغائر دون بعض "وربّ

(1) ن م س ص 157

(2) ن م س ص 157

(3) ن م س ص 157

(4) ن م س ص 156

(5) ن م س ص 156

شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك طبع له لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلاً فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه" (1) كما رأى أن قبول خبر الفاسق مع ظهور فسقه رخصة لكثرة الفساق مع مسيس حاجة الناس إلى مرشد في الكثير من المعاملات مثل الإرشاد إلى القبلة والإخبار عن طهارة الماء أو نجاسته لذلك أجاز الغزالي الاقتداء بالبر والفاجر لكنه اشترط "سكون النفس إلى قول فاسق جرب باجتناب الكذب" (2) وفضل ذلك على قول المجهول.

* المبتدع : إذا كان الفاسق هو مرتكب المعصية فإن المبتدع فاسق لارتكابه المعصية لكنه يصدر في ذلك عن تأويل لنصوص التشريع، لذلك عدّ العديد من العلماء فسقهم مضاعفاً فهو فاسق بفعله وبجهله تحريم فعله. وقد اعتبر الغزالي أن المبتدع متورّع عن الكذب فلا يثّم. ويستشهد على صحة قبول رواية الفاسق المبتدع الذي لا يعلم فسقه بقبول الصحابة قول الخوارج في الأخبار والشهادة وقد كانوا فسقة متأولين لأنهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق كما أن الأئمة قبلوا قول قتلة عثمان. (3) وقد استنتج من قبول الصحابة لروايتهم "أنهم اعتقدوا ردّ خبر الفاسق للثّمة ولم يثّموا المتأول" (4) ولكنه لم يقطع بذلك لأن الإجماع لم ينعقد عليه فلعلّ في الصحابة من أضمر إنكار هذا القول. وفي محصل القول صادق الغزالي على قول من اعتبروا أن ما جرى بين الصحابة ابتنى على الاجتهاد وكلّ مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور لا تُردّ شهادته واعتبر أن "الفاسق المتأول لا تُردّ روايته وهذا أقرب من المصير إلى تعديل القرآن مطلقاً" (5)

(1) ن م س ص 160

(2) ن م س ص 160

(3) أورد ابن تيمية في مجموع فتاواه ط السعدية 1398 هـ ج 3 ص 282 عن الخوارج "إذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم فكيف يقتال الطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى ولا تستحلّ دمها ومالها وإن كانت فيها بدعة مُحَقَّقة، فكيف إذا كانت المُكفَّرة لها مبتدعة أصلاً وقد تكون بدعة هؤلاء أغلظ والغالب أنهم جميعاً جهال في حقائق ما يختلفون"

(4) المستصفى م س ص 161

(5) ن م س ص 163

المختلف في أهل الإجماع

انطلق الغزالي من حصر الإجماع في أمة محمد "وظاهر هذا يتناول كلّ مسلم لكن لكلّ ظاهر طرفان واضحان في النقي والإثبات وأوساط متشابهة أمّا الواضح في الإثبات فهو كلّ مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحلّ والعقد قطعاً... أمّا الواضح في النقي فالأطفال والمجانين والأجنّة... وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذي ليس بأصولي والأصولي الذي ليس بفقهاء والمجتهد الفاسق والمبتدع..." (1)

فأقصى بذلك المختلف الديني "أهل الكتاب" من دائرة الإجماع لما سبق ذكره من دواعي سياسيّة تمنع من ذلك رغم إقراره بعدالة فئات من هذا المكوّن الاجتماعي.

أمّ المبتدع فهو عند الغزالي "ثقة يقبل قوله فإنّه ليس يدري أنّه فاسق" (2) واعتبر مخالفته ناقضاً للإجماع "المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر" (3) وبذلك اشترط على المبتدع - ليكون من أهل الإجماع الذين لا ينعقد الإجماع دونهم - أن لا تكون بدعته ممّا يكفّر به "فعند ذلك لا يعتبر خلافه وإن كان يصلي إلى القبلة ويعتقد نفسه مسلماً لأنّ الأمة ليست عبارة عن المصلّين إلى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وإن كان لا يدري أنّه كافر" (4)

غير أنّ البدع الموجبة للتكفير قد تكون مسألة خلافية بين المذاهب ولا يمكن أن تكون محلّ إجماع طالما أنّ القائلين بها متخلفون عن الإجماع بكونها ممّا يكفّر به - "لو قال بالتجسيم وكفرناه على بطلان مذهبه فلا يُستدلّ على بطلان مذهبه بإجماع مخالفه على بطلان التجسيم إلى أنهم كلّ الأمة دونه، لأنّ كونهم كلّ الأمة موقوف على إخراج هذه من الأمة. والإخراج من الأمة موقوف على دليل التكفير، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على

(1) ن م س ص 181

(2) ن م س ص 183

(3) ن م س ص 183

(4) ن م س ص 184/183

تكفيره فيؤدّي إلى إثبات الشّيء بنفسه" (1) ولتجنّب هذا المسلك الاستدلالي الفاسد منطقياً والمسمّى بالدّور يدعو الغزالي إلى تكفيره بدليل عقلي ويشترط أن يكون الدليل قطعياً. ويحيل على الأدلة التي سبق أن أوردها في كتابه "فيصل التّفارقة بين الإسلام والزندقة" ويرجعها إلى ثلاثة أقسام :

* الأول : ما يكون نفس اعتقاده كفراً كإنكار الصّانع وصفاته وجدد النبوة.

* الثاني : ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصّانع وصفاته وتصديق رسله.

* الثالث : ما ورد التّوقيف بأنّه لا يصدر إلا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجدد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرّسل واستحلال الزّنا والخمر وترك الصّلاة وبالجملّة إنكار ما عرف بالتواتر والضرّورة من الشريعة.

المختلف مجتهداً

قسّم الغزالي النظريات إلى قسمين : قطعية وظنية وقسّم القطعية إلى ثلاثة أقسام : كلامية وأصولية وفقهية.

أما الكلامية : فتعني عنده العقليات المحضة، والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيها حدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته الواجبة، والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات واعتبر أنّ حدّ المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشّرع، "فهذه المسائل الحق فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم، فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر، وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها فهو آثم

من حيث عدل عن الحق وضلّ، ومخطيء من حيث أخطأ الحق المتيقن، ومبتدع من حيق قال قولاً مخالفاً للمشهورين السلف ولا يلزم الكفر" (1)

وأما الأصولية : فيقصد بها ما استقرّ من معارف وقواعد خاصّة بأصول الفقه من قبيل حجّية الإجماع والقياس حجة وخبر الواحد، ومن المسائل الخلافية المترتبة عن ذلك مشروعية تجويز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر، وهذه المسائل أدلتها قطعية عنده والمخالف فيها آثم مخطئ

وأما الفقهية : فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقه، والشرب، وكل ما علم قطعاً فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم، ثم ينظر، فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع : كإنكار تحريم الخمر والسرقه ووجوب الصلاة والصوم، فهو كافر، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع، وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع حجة وكون القياس، وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومه بالإجماع، فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم مخطئ أما ما عدا ذلك من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي عنده في محل الاجتهاد، وليس فيها حق معين، ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من أهله.

واعتبر أنّ المخطئ في القطعيّات آثم على خلاف الظنّيات التي لا يعدّ المخطئ فيها آثماً باتّفاق بين من قال المصيب فيها واحد ومن قال كلّ مجتهد مصيب. ويناقش الغزالي مقالة من أرادوا إلحاق الأصول بالفروع لنفي الإثم عن المجتهد المخطئ في القطعيّات.

وقد رأى الجاحظ أنّ الحق في القطعيّات واحد متعين، لكن المخطئ فيها معذور غير آثم كما في الفروع ممّا يدعو إلى التماس الأعذار للمجتهدين المخالفين في العقيدة. وينقل الغزالي ما ذهب إليه الجاحظ من أنّ "مخالف ملّة

الإسلام من اليهود والنصارى والذهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ استند عليهم طريق المعرفة " (1) وفي ردّه على ذلك اعتبر الغزالي أنّ ما "ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية" (2) ويعدّد أدلته التي تتمحور حول أمر النبي اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، وذهمهم على إصرارهم على عقائدهم ومقاتلتهم على وقلة عدد المعاند العارف مقارنة بالأكثرية من "المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرّسول عليه السلام وصدقه... وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة" (3) واعتبر أنّ الإسلام يدخل في باب تكليف ما يطاق وأنّ الله "أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتّى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرّسل" (4)

تقويم واستنتاج

لقد تبيّن لنا بعد هذا العرض أنّ مسألة التّكفير - التي تفضي إلى تصنيف اجتماعي ووضع قانوني - تتعلق بمفهوم تاريخي متلبّس بحاجات المجموعات التي تعبّر عنه ومصالحها السياسيّة والأفق المعرفي السائد داخلها. ويتنازع مفهوم الكفر معياران أساسيان الأوّل بيانيّ ويتعلّق بتأويل النصوص ويرتهن إلى ما يفترض أنّ الأمّة قد أجمعت عليه والثاني سياسي ويتعلّق بضرب من السيادة ويرتهن بدوره إلى سلطة الإجماع. وقد لاحظنا أنّ هذه المعطيات كانت

(1) ن م س ج 2 ص 359

(2) ن م س

(3) ن م س

(4) ن م س

ضاغطة على محاولة الغزالي تضيق مداخل التكفير وإقصاء المخالف وتوسيع دائرة الإيمان والتسامح مع المخالف.

ولا يعود ذلك حسب تقديرنا إلى خاصية متأصلة في الثقافة العربية الإسلامية ابتداءً تقوم على نزعة إقصائية للمخالف، بل على معطيات تاريخية كرست وضعاً اجتماعياً وسياسياً خاصاً. وتتمثل في قيام الاجتماع العربي الإسلامي في الفترة التأسيسية على مركزية العامل الديني العقائدي الذي بقي عنواناً للسلوك الاجتماعي والسياسي حتى وإن كانت جذوره العميقة ذات أبعاد قبلية أو إيديولوجية أو اقتصادية، وبقي للغازين والفاتحين الأوائل - الذين وسّموا بالسلف الصالح - سلطة رمزية وفعلية، فعليهم قامت التجربة الأولى وهم ورثتها وحماتها وأصحاب القول الفصل فيها وفق نظام تراتبي قائم على فضل السبق وخيرية القرن الأول. ولا بدّ في هذا السياق من التأكيد على أنّ كثافة الحضور الديني في صراع المسلمين المؤسسين مع خصومهم يومهم أنّ الاجتماع البشري في تلك التجربة قائم على الصراع الديني حصراً وقصراً بينما يبدو لنا أنّ المسألة لا تعدو أن تكون عملية إعلاء للعامل الديني على حساب عوامل أخرى. إنّ كلّ هذه المعطيات الحاقة بنشأة الإسلام الأول هي التي طبعت التاريخ الإسلامي بطابع التفاضل على أساس ديني عقائدي يحتلّ فيه الأقصى اختلافاً أدنى درجات السلم الاجتماعي على اعتبار أنّه لم يشارك في تأسيس التجربة بل ربّما كان في المعسكر المعادي، وكما هو معروف من كلّ مراحل التاريخ فالغالبون هم الذين يصنعون القانون ويكيّفونه وفق مصالحهم ويحدّدون السمات العامة للمجتمع، وإذا كانت وثيقة الصّحيفة بمثابة عقد مدني يجمع بين المسلمين وغيرهم تحت ظلّ أمة واحدة على قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" (1) فإنّ مسار التجربة الإسلامية ظلّ يكرّس المركزية الدينية ويقصي المختلف إلى أدنى درجات سلم الانتظام الاجتماعي حتى عدّ حالة استثنائية في المجتمع دون إنكار التفاوت بين فترات التاريخ الإسلامي الذي عرفت بعض مراحلها تسامحاً واندماجاً ملحوظاً سواء بين المختلفين من داخل

(1) راجع الوثيقة والتعليق عليها في كتاب الحق القديم وثائق حقوق الإنسان في الثقافة العربية غانم جواد نشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط 2000 صص 26/101 104/ وقد وردت هذه الوثيقة محققة في "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة" صص 21/15 جمع وتحقيق محمد حميد الله الحيدر آبادي ط القاهرة 1956 م

الملة الإسلامية أو من خارجها وإن لم ينعكس ذلك على مستوى التّظّير. ولكن عوض أن تسير التجربة الإسلامية نحو تحسّس إرهابات مفهوم - للمواطنة - بما يعنيه من تمايز النّاس باعتبار ولائهم للمصلحة العامّة والقوانين المتفق عليها دون اعتبار الانتماء الدّيني أو العرقي أو النّقافي - فإنّها انخرطت في تكريس ضرب من الهوية الدّينية التي تضيق أو تتفتح باعتبار ضيق أو انفتاح أفق المذهب الكلامي أو الفقهي الذي تصدر عنه. لذلك توارث المسلمون تصوّرا مفاده أنّ ساحات التّاريخ مسرح لصراع أبديّ بين الكفر والإيمان وأنّ العالم مقسّم بين دار للكفر ودار للإسلام في ظلّ منظومة قيمية وتشريعية ذات أفق مليّ يكرّس ثقافة الملة وأمة الملة ودولة الملة - وليست الملة في واقع الأمر إلا جهازا اخترعه الفقهاء لترتيب شؤون الحياة وفق اعتبارات خاصّة - ثمّ تضيق الملة لتتحول إلى الفرقة الناجية والطائفة المنصورة.

في ظلّ هذه الأوضاع يصعب على المفكر أن ينفلت من عقال الإيديولوجيا المؤسّسة للدولة والمجتمع ومع ذلك فقد كان الغزالي على درجة ملحوظة من الحيويّة في تمثله لمقالة الكفر وضبطه لمعايير التكفير مستفيدا في ذلك من ثقافته البيانية والعرفانية على حدّ سواء. فضيق من مداخل التكفير إلى حدّ منعه على العامّة ومن ليسوا من أهل العلوم الدّقيقة ومنع من تكفير أهل القبلّة ووضع قانونا وسّع فيه من دائرة التّأويل وإمكانات النّظر ولكّنه بقي مرتبها إلى سلطة ما يفترض أنّه إجماع واعتبارات السياسة وبقي ابن عصره وثقافته التي تأسّس فيها الاجتماع البشري على التّداخل بين المدني والدّيني إلى حدّ كان يصعب معه الفصل بين الإيمان الدّيني للفرد ووضعه في حياة الانظام الاجتماعي.

ولعلّ من أهمّ معضلات التّزوع إلى التكفير احتكامه إلى الألفاظ المعيرة عمّا يفترض أنّه تكفير دون اعتبار نية المعني بالتكفير وقصده فـ "يغيب الإنسان والقرائن الشّخصية التي تحدّد مدى تعبير تلك الألفاظ عن القصد للكفر من عدمه والغريب أنّ هذه القرائن قد اعتبرها الفقهاء في المعاملات والعقود المدنية وأهملوها في العقد الأهمّ وهو عقد الإيمان" (1) وهذا ما حاول الغزالي

(1) أنظر مقال "ظاهرة التكفير في الأدبيات الفقهيّة" لعبد الرّحمان حلّي مجلة الحياة الثقافيّة السّنة 27 العدد 137 سبتمبر 2002 ص 33

أن يعالجه بكلّ المسوّغات التي تضيق مسالك التكفير حتى تكاد تقطع سبله لولا حاجة المجموعات الإثنية إلى التمايز لحفظ هويّة قائمة على مقتضيات الانتماء للمعتقد الديني والمذهبي.

إنّ مبحثنا يستتطق أي القرآن والأثر النبويّ ويستكشف الحركة الدّاخلية للنفس وهي تراوح بين الإيمان والكفر يتبيّن له تهافت التصوّر الحدّي بين الكفر والإيمان الذي كرّسته الثقافة الدّينية السائدة في كلّ الأديان، فليس المؤمن - الذي قد يسمي مؤمنا ويصبح كافرا أو يصبح مؤمنا ويمسي كافرا - إلا ذلك الكافر في حالة صفائه الرّوحي والدّهني وإحساسه بيقينية الحقيقة الدّينية، بينما الكافر - الذي أشهده ربّه على نفسه يوم القيامة (1) - هوّ ذلك المؤمن ابتداءً وهو في حالة شكّ وبحث عن مسالك أخرى للحقيقة، فلا المؤمن يستقرّ على إيمانه طالما أنّ إيمانه يزيد وينقص ويبلّ ويبتدّد وقلبه يتقلّب، ولا الكافر يستقرّ على كفره ² طالما أنّه مهيباً بالفطرة للإيمان وبسعيه الدائب لاستكناه معاني الوجود ممّا يعني أنّ نفحات الإيمان قد تعثره وقد تستقرّ في قلبه متقال ذرّة الإيمان التي تؤهّله للتّجاة مصداقاً لما ورد في الأثر من أنّ الله يُخرج من النّار من كان في قلبه متقال متقال ذرّة من إيمان. غير أنّ رهانات الحاضر تقتضي حسب تقديرنا تأسيس علم كلام جديد يعبر عن روحانيّة جديدة تستجيب لحاجات أخلاقيّة وقيميّة ومعرفيّة معاصرة تكرّم الإنسان لذاته لأنّ "الله نفخ فيه من روحه" وأسجد له الملائكة وهو يعلم ما سيكون منه، وأقدره على الطاعة والمعصية وعلى الإيمان والكفر واستأثر بأمر الثواب والعقاب والاطلاع على ما في قلوب خلقه، ممّا يعني أنّ منزلة الإنسان في الوجود هي الحرّية بما تعنيه

(1) ورد المعني في الآية 172 من سورة الأعراف 7 "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"

(2) خاصّة وأنّ معنى الكفر في اللغة هو التغطية والحجب الذين عبرت عنهما الآية 20 من سورة الحديد 75 "كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ" أو الآية 29 من سورة الفتح 48 "يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ" وهم الذين يخفون البذرة في التراب ومنه كذلك الكفران وهو "ستر نعمة المنعم بالجدود أو بعمل هو كالجدود في مخالفة المنعم" عن التّعريفات للجرجاني ت 816 هـ ص 185 دار الكتب العلميّة ببيروت ط 1 / 2000 م وقد ورد في : الأحكام في أصول الأحكام للأمدي ج 1 ص 112 "الكفر في اللغة مأخوذ من السّتر والتغطية، ومنه يقال : للسّيل كافر، لأنّه سائر للحوادث، وللحارث كافر؛ لستره الحبّ، وذلك غير متصورٍ إلّا في حقّ المعاند العارف بالدليل، مع إنكاره لمقتضاه" ط دار الفكر 1996

من حقّ اختيار ما في الضمير وحرية المعتقد والحقّ في الإيمان أو الكفر باعتبار ذلك مشيئة إلهية وسنة خلفيّة مخالفة للسنة التي على أساسها خلق الملائكة الذين جبلوا على الطاعة، فضلا عن أنّ محدّدات الانتماء للمعتقد الديني مسألة تأويليّة عرفت جدلا واسعا لدى القدامى يعكس أفقهم المعرفي وحاجاتهم الاجتماعيّة، أفلا يمكن أن يعرف جدلا معاصرا يعكس أفقا معرفيا جديدا وانتظارات راهنة ؟ أليست قيم العدل والإحسان والرحمة والتّراحم والمحبة والأخوة البشريّة والتعاون على الخير واحترام الكرامة الأدميّة والحرمة الجسديّة والمحافظة على سلامة البيئة وجمال الكون الذي نقيم فيه... أليست هذه القيم أصدق تعبيرا عن الإنتماء الديني من الطّقوس وأشكال العبادات ؟ لا يعني هذا الاستخفاف بالأشكال التعبديّة التي اختارتها كلّ ديانة للتعبير عن امتثالها للخالق ومحبتها له ولكنها دعوة لعدم مصادرة حقّ الآخرين في اختيار الأشكال والقيم التي بها يعبرون طالما أنّ علاقة كلّ إنسان بخالقه علاقة حرّة دون وسائط، وليس في ذلك دعوة لهدم ما تعدّه كلّ ديانة معلوما من الدّين بالضرورة ثبت بما يفترض أنّه أدلّة قطعيّة ولكنها دعوة لعدم المصادرة على المشيئة الإلهية والنّطق باسمها في تقرير من يقبل منه إيمانه ومن يُردّ عليه أو يختم على قلبه خاصّة وأنّ صاحب تلك المشيئة اقتضت حكمته أن يخصّ ذاته بمعرفة حقيقة ما في النّفوس على وجه لا يلتبس فيه عليه الأمر كما انفرد بتحديد أمر الثواب والعقاب والثّوبة والمغفرة والتّجاة وأجلّ الحسم في ذلك إلى اليوم الآخر ولم يُطلع أحدا من خلقه على ذلك وإن كان سابقا في علمه، وإن كانت النّصوص الدّينيّة تتضمّن بأسلوب بياني تصوّرات وتحديدات عامّة عمّا يكون به المؤمن مؤمنا والكافر كافرا فإنّها أبقت باب الإيمان واسعا لكلّ فاعل خير يرجو به مصلحة يكون بها النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد باتّفاق صريح المعقول وصحيح المنقول أو لم ينزل بها وحي أو تنصّ عليها سنة النبي (1).

(1) أورد ابن القيم ت 751 هـ ردّ أبي الوفاء ابن عقيل على أحد الفقهاء في تعريف السّياسة الشرعيّة "السّياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون النّاس أقرب معه إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرّعه الرّسول صلى الله عليه وسلّم ولا نزل به وحي فإن أردت بقولك - لا سياسة إلا ما وافق الشرع - أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصّحابة" أعلام الموقعين عن ربّ العالمين م 4 ص 283 دار الكتب العلميّة بيروت ط 1996 م

إنَّ روحانيَّة معاصرة تعيد تحديد العلاقة بين الإنسان وخالقه وتحلِّ الإنسان منزلته اللانقطة به في الوجود وتعلي من كرامته وإنسانيَّته ورابطة الأخوة الأدميَّة التي تجمعها بالبشريَّة جمعاء كفيلة بفضِّ إشكاليَّات التمايز على أساس الهويَّات الدنيَّة والإثنيَّة وترسيخ قيمة الحريَّة لا باعتبارها حقاً من حقوق الإنسان فحسب بل باعتبارها شرطاً تتوقَّف عليه إنسانيَّة الإنسان من حيث هو إنسان أي باعتبار انتمائه إلى الأدميَّة التي يشترك فيها جميع البشر ممَّا يعني أنَّ التَّكريم متَّصلٌ فيه ابتداءً قبل أيِّ اعتبار آخر ديني أو ثقافي أو عرقي أو جنسي ويبقى التفاضل بين المقيمين في هذا العالم لا على أساس صحَّة المعتقد بل على أساس حسن المعاملة في ما بينهم وقد وردت تلك المعاني صريحة في الآية "وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ" (1) وقد رأى الرَّايزي في تفسيره لهذه الآية أنَّ الله "لا يهلك أهل القرى بمجرد كونهم مشركين إذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم والحاصل أنَّ عذاب الاستئصال لا ينزل لأجل كون القوم معتقدين للشرك والكفر، بل إنَّما ينزل ذلك العذاب إذا أساؤا في المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم. ولهذا قال الفقهاء إن حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة والمساهلة. وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح. ويُقال في الأثر الملكُ يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم" (2)

ويبقى ترسيخ قيم المواطنة وحريَّة المعتقد وحق الاختلاف والغيريَّة والتربية على حقوق الإنسان والحوار بين المذاهب والثقافات والأديان ضماناً لتنمية ثقافة العيش سوياً بما تعنيه من إمكان دخول المتباينين في عقد ولاء اجتماعي سياسي لا يمنح فيه الانتماء الديني أو المذهبي أو الثقافي أو الجهوي أو العرقي... أي شكل من أشكال الامتياز في عقد المواطنة بما تعنيه من عدم تفاضل النَّاس في حياة الانتظام الاجتماعي القوانين المنظمة له والوظائف الاجتماعية والسياسيَّة بمقتضى ما يختارون من عقائد وأفكار إذ الكلُّ متساوون بحسب امتثالهم لما اتفقت المجموعة أنَّه مصلحة عامَّة.

(1) هود 117/11

(2) عن مفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرَّايزي الملقب بفخر الدين الرَّايزي موقع التفاسير [http : //www. altafsir. com](http://www.altafsir.com) [الكتاب مرقم ألياً غير موافق للمطبوع]